

# 陳確における「慎習」説の成立

## 序言

「改過」は『周易』『論語』など儒家系の各種古典に出づる語であり、現代でも單に「間違いを正す」意として廣く定着している。かように平俗に屬する語であるが、中國思想史上、知識人らの熱い注目を浴びた一時期があつた。それは眞理究明の學としての朱子學の凋落、陽明學派の盛行と衰退、考證學の巨匠の出現といった激動がダイナミックに展開した明末清初の時代である。各地に「省過會」「規過會」と言われるサークルが組織され、自らの過ちを記録し同志間で回覽し合う『日記』『日譜』の類いが流行した。かかる改過の學の基調をなしているのが「聖人すら過ちを免れ得ない。況んやわれら凡俗

陳確における「慎習」説の成立（原）

## 原 信太郎アレシヤンドレ

をや」という過ちの不可避性に由來する警戒感や「此の心一刻も在れば即ち人なり。此の心一刻も在らざれば即ち禽なり」<sup>(1)</sup>（黃淳耀）という張り詰めた意識、そして自身が過ちにまみれた存在である（「通身都是罪過」『劉宗周全集』第二冊、『人譜續編』）<sup>(2)</sup>「證人要旨」<sup>(3)</sup>との痛切な罪惡感である。改過はそれらを資源として推進される。筆者はかかる「改過ムーブメント」のあり様の解明を課題としており、本稿もその延長にある。<sup>(4)</sup>

一連のムーブメントのなかでとりわけ愼密な改過思想を構築したのが明末の劉宗周（一五七八―一六四五）である。そのエッセンスは生前に公刊された唯一の著述『人譜』に結晶している。劉宗周は多くの門人を育てたが、張履祥（一六一一―一六七四）のように後に朱子學に歸した人物を除いて、嫡子劉

洵（二六一三—一六六四）、『劉子全書』の編纂者董瑒、惲日初（二六〇一—一六七八）ら多くの弟子が『人譜』にもとづく改過の修養に取り組んだ。劉氏最晩年の弟子陳確（字は乾初、一六〇四—一六七七）もその一人である。陳確は崇禎一六年、劉氏殉國の二年前に従學、講席に侍して「而る後に言行の苟（かう）めにすべからざること此の如きを知り、而る後に吾向者口過身過の天下に滿つること此の如きを知る。」（『陳確集』卷十「壽高聲野七十序」）と、自身がいかに過ちにまみれているかを自覺、爾來「弟儀型すること一二を欲して未だ能くせざる所の者は、先生の言行なり。日々奉じて程式と爲す所にして、脩めて以て過ちを寡くせんと欲するも未だ能くせざる者は、先生の人譜なり。」（『集』別集卷一五「答吳仲木書」）と述べるほどに『人譜』に傾倒し、改過の修養に邁進したのである。ところで、陳確といえは宋明理學において一貫して重んじられてきた『大學』に對し痛烈な批判を投げかけ、「恩師はおろか、權威ある經書に向つてすら絶縁狀をたたきつけた」<sup>(6)</sup>異色の思想家として知られている。修養論としては改過を重んじつつも一方で「慎習」説を唱えた。それでは陳確のいわゆる「慎習」とはいかなるものか。それは先生の改過説の單なる變奏に過ぎぬものなのか。それともそこには何らかの質的相違が見出

せるのか。また、いかなる内在理路によつてかかる説が唱えられるに至つたのか。從來の研究では修養論における、とりわけ劉宗周との繼承關係如何が未だ十分に考察されていないため、本稿ではかかる觀點から論を展開する。<sup>(7)</sup>

## 一、劉宗周の改過説

行論の手順として、まずは劉宗周の改過説から検討する。<sup>(8)</sup>劉宗周は聖人ならざる通常人をば無數の過ちのうちに逼塞せられた存在であると捉え、爲學者をして先ずその現實を自覺せよと要請する。次いでそれらの過ちを一箇の對象として仔細に觀察し、時々刻々と念頭に置くことにより再發を防ぐのである。ところで、劉宗周においては、過ちとは何の因果もなく偶發的に生ずるものとは考えられない。一つの過ちが発生するに至るには必ずその原因をなす更なる過ちが、その内に伏在しているのである。その過ちにも更に原因があり、省察の深まりにつれてその過ちはどこまでも遡及されていく。逆から言えば、一つの過ちを犯すことは、後に叢生すると豫期される過ちの原因體を作ることでもある。以上のように劉宗周によると過ちとは決して孤立した現象ではなく、一連の因果關係のうちに成立し、幾重もの原因體としての過ち

をうちに含むと同時に、後に結果するかも知れぬ數多の過ちの原因體ともなつてゐるのである。かかる認識は『人譜』紀過格の構造にも反映されるが、より端的には次の資料からも窺うことができる。

吾が輩偶々一過を呈するに、人以此の過ちや亦た傷ふこと無しと爲す。知らず此の過ちよりして之を勸<sup>し</sup>ぶるに、先に尙ほ幾十層有らん、此の過ちよりして之を究むるに、後に尙ほ幾十層有らん。故に過ちて已まざれば必ず惡となる。亦た其の出づるに原有りて、流れに窮まり無しと謂ふなり。(吾輩偶呈一過、人以此過也亦無傷。不知從此過而勸之、先尙有幾十層、從此過而究之、後尙有幾十層。故過而不已必惡、亦謂其出有原、而流無窮也。)(『全集』第二冊「會錄」)

かように劉宗周は過ちを累積するものとして捉へる。このため改過の工夫も單に表層に現象した過ちのみならず、その原因と結果となる過ちの省察をも要請されることとなり、甚だ苦行的な様相を帯びることとなる。

如し一事に過ち有らば、直ちに事前の心果して如何なりしかを勸<sup>し</sup>べ到れ。一念に過ち有らば、直ちに念後の事更に當に如何なるべきやを勸<sup>し</sup>べ到れ。此の如く反覆推勸し、箇の分曉を討ぬれば、當に必ず怡然として以て冰釋すること

陳確における「慎習」説の成立(原)

有るべし。(如一事有過、直勸到事前之心果如何。一念有過、直勸到念後之事更當如何。如此反覆推勸、討箇分曉、當必有怡然以冰釋者矣。)(『全集』第二冊「人譜續篇二」「改過說二」)

と述べるように、その過ちを引き起こした原因となる過ちは何か、それによつて結果すると豫測される新たな過ちは何かという、原因と結果と兩方向の過ちのあぶり出しが求められるのである。要するに劉宗周の改過説は一つの過ちの奥に潜む未だ自覺されざる過ちの發掘と除去にとりわけ力點があり、從來過ちとされていなかった地平に積極的に過ちを見出していくことから「原<sup>もと</sup>無過の中より過ちを看出し來る者なり」。(原從無過中看出過來者。)(第二冊「人譜續編二」「紀過格」と言う。このように、無自覺の過ちを自覺化すること、この問題意識は劉宗周の改過説の最大の特徴と言つていい。

以上のように劉宗周の修養論は善を爲すことよりも、むしろ現在の惡を去ることに全力を盡くす、ある意味で消極的な姿勢に貫かれる。これは、安易に善を爲すことを推奨することとは功過格者流の功利主義を出來する可能性があるからである。<sup>(9)</sup>しかしながら、ひたすらに過ちを追いかけて回し、その穿鑿に憂き身をやつすのでは主體性の喪失を招き、修養そのものが成り立たなくなるのではないか。かかる問題に答えるべ

く、劉宗周は改過の工夫の前提として「慎獨」を唱える。以下、慎獨説について検討を加える。

## 二、劉宗周の慎獨説

慎獨は劉氏四十八歳の時に提唱された説<sup>(10)</sup>であり、この時をもつてその思想的基盤が確立すると言われる<sup>(11)</sup>。ただ慎獨は多岐に渉る内容を有しており、色々の問題を孕む概念である。劉宗周は宋明理學の歴史を通覽し、各學説がそれぞれ平衡を失する因由をうちに藏したにより弊害（學弊）を呈したことに鑑み、そうした事態を避けるべく様々な「仕掛け」をその所説に組み込んでいるが、この慎獨も多くの意味づけがなされており、それが慎獨の含意を分かりにくくさせている。このゆえに一概に論じることが困難であるが、ここでは本稿論旨に關わる範圍での簡潔な敘述に留める。

慎獨は言うまでもなく『大學』『中庸』を典據とするテクニカルチームであるが、劉氏においては、

慎獨は是れ學問の第一義なり。慎獨を言へば、身、心、意、知、家、國、天下、一齊に俱に到る。故に大學に在りては格物の下手處と爲り、中庸に在りては天德に上達するの統宗と爲る、徹上徹下の道なり。（慎獨是學問第一義。言慎

獨、而身、心、意、知、家、國、天下、一齊俱到。故在大學爲格物下手處、在中庸爲上達天德統宗、徹上徹下之道也。）（『全集』第二冊『學言』上）

と述べるように、學問全體の關鍵をなすものとされる。これはいかなる内實をなすものであるかと言うに、やや明瞭さを欠くが、

君子學びて以て獨を慎しみ、直ちに聲臭の外より根基を立て、一切の言動事爲、慶賞刑威、日として天下に見はれざるは無し。而るに其の従りて出づる所の地を問はば、凝然として些子も動かず、只だ一箇の淵默の象の、天下の爲に皇極を立つる有るのみ。所謂北辰所に居て衆星共するなり。（君子學以慎獨、直從聲臭外立根基、一切言動事爲、慶賞刑威、無不日見於天下。而問其所從出之地、凝然不動些子、只有一箇淵默之象、爲天下立皇極而已。所謂北辰居所而衆星共也。）（『全集』第一冊『論語學案』爲政第二）

とある如く、經驗や感覺の世界を遙か超え出た地點に純粹なる本體や主宰を立て、本體の自ずからなる統制力によって一切の言動を秩序づけ、律せんとするものである。その本體や主宰は、

昔より孔門相傳の心法は、一に則ち慎獨し、再たびに則

ち慎獨す。夫れ人心に獨體有り、即ち天命の性にして、性に率ふの道の從りて出ずる所なり。(自昔孔門相傳心法、一則曰慎獨、再則曰慎獨。夫人心有獨體焉、即天命之性而率性之道所從出也。)(『全集』第二冊『人譜續編一』「證人要旨」)

と言うように「獨體」とも呼ばれ、天より賦與された至善なる「天命の性」そのものを指す。慎獨とは要するにこの主宰を立ち上げ、常に覺醒し續ける修養に他ならない。かかる形而上の獨體を離れて何らかの善を實現せんと企圖したところでそれはどだい「人偽」であり(離獨一步便是人偽。)(『全集』第二冊『學言』上)、形而下の次元を右往左往するに過ぎないのであって、結局のところ外物に「化されて」しまう。眞の主體性を喪失した修養は向上への契機を持ち得ないのである。

先述の改過の工夫も實のところ、慎獨を前提に据えてこそ初めて主體性を備えた修養たることができるのである。次の問答は東林の孫慎行(一五六四―一六三五)の門人張瑋とのやりとりである。

武進の張二無(瑋)、江を渡りて正を先生に請ふ。…已にして曰く、先生の著はす所の人譜を讀みて、損益二卦を知れり。忿を懲らし慾を窒くは、己に克つなり。善に遷り過ちを改むるは、德に進むなり。固より終身之を用ゐて盡

陳確における「慎習」説の成立(原)

きざるなり、と。先生曰く、然らず。乾元を識るを要す。乾大始を知るは、懲窒遷改の綱領なり。此の綱領を得れば、則ち工夫、羸に入り細に入るも、皆な有益爲り。乾元を識らざれば、則ち心に主宰無く、外縁の轉ずる所と爲り、後に起こるを以て功を爲す。即ひ少しく力を得ること有るも、總べて人爲の湊泊に入り、身心に於いて毫も干涉すること無し。豈に能く本原に直達せんや、と。二無曰く、此の旨元公より後、圖らざりき今日復た先生より聞くこと、と。(武進張二無(瑋)渡江請正於先生。…已而曰、讀先生所著人譜、而知損益二卦、懲忿窒慾、克己也。遷善改過、進德也、固終身用之不盡也。先生曰、不然。要識乾元。乾知大始、懲窒遷改綱領也。得此綱領、則工夫入羸入細、皆爲有益。不識乾元、則心無主宰、爲外緣所轉、以後起爲功、即少有得力、總入人爲湊泊、於身心毫無干涉。豈能直達本原乎。二無曰、此旨自元公後、不圖今日復聞於先生。)(『全集』第二冊『會錄』)

張瑋は劉宗周の『人譜』を讀み、「忿を懲らし慾を窒く」「善に遷り過ちを改む」という個別具體的な、形而下的な改過の工夫の必要性に開眼したと述べる。劉宗周はそれをあつさり否定し、まずはその「綱領」たる「乾元」を知ることが必要だという。「乾元」を知ることができれば精粗いづれの工夫

も眞に有益なものとなる。逆に「乾元」を知ることがなければ、それは主宰を欠いた工夫であり、「外縁の轉ずる所と爲り」、單なる「人爲」に終わつてしまつて、結局身心に何の益もない。「乾元」とは言うまでもなく『周易』乾卦・彖傳や繫辭上傳の語であるが、ここではコンテクスト上、獨體を指すことは疑う餘地がない。

以上、やや圖式的にまとめるならば、形而下的修養である改過は形而上的修養である慎獨を前提とし、それと密接に関連して推進されるべきものである。形而上の獨體から絶縁した改過はもはや眞實の修養たり得ず、「終日忿を懲らすと雖も、只だ是れ忿を以て忿を懲らすのみ。終日慾を望ぐも只だ是れ慾を以て慾を望ぐのみ。忿を以て忿を懲らせば、忿愈々増し、慾を以て慾を望げば、慾愈々潰す。」（『全集』第二冊『人譜續編二』「證人要旨」と言われるように、無益どころか有害ですらある。

### 三、劉宗周の「習說」

劉宗周はこのような視點から、「習」といつた形而下的修養のみを重視する向きに批判を加えるのである。以下、劉宗周五十五歳時に著された「習說」を組上に載せ、四段に區切つ

て検討することにより、よりいっそう慎獨說の特質を明らかにしてみたい。「習說」は想定問答の形式をとり、「習」の修養を主張する對論者に對し反駁を加えるかたちで書かれる。まずは對論者の見解から見る。

或ひと言ふこと有り、學問の功は習ふ所の者を慎むに在り、と。予曰く、何の謂ひぞや、と。曰く、人生れて習有り。一たび語言すれば焉に習ひ、一たび嗜欲すれば焉に習ひ、一たび起居すれば焉に習ひ、一たび酬酢すれば焉に習ふ。習境有り、因りて習聞有り。習聞有り、因りて習見有り。習見有り、因りて習心有り。習心有り、因りて習性有り。故に、少くして成るは性の若し、と曰ひ、其の性を竝せて習と爲る。習慎しまざるべけんや。善に習へば則ち善となり、惡に習へば則ち惡となること、猶ほ齊楚に生長すれば、齊楚たらざる能はざるがごときなり。習慎しまざるべけんや、と。（或有言、學問之功在慎所習者。豫曰、何謂也。曰、人生而有習矣。一語言焉習、一嗜欲焉習、一起居焉習、一酬酢焉習。有習境、因有習聞。有習聞、因有習見。有習見、因有習心。有習心、因有習性。故曰、少成若性、竝其性而爲習焉。習可不慎乎。習於善則善、習於惡則惡、猶生長於齊楚、不能不齊楚也。習可不慎乎。）（『全集』第二冊「習說」）

冒頭、對論者は「學問のポイントは習を慎しむ「慎習」にあるのではないか」と問いかける。そう考える理由は、人はこの世に生まれ落ちて以降、終始、後天的に形成される「習」に規定される存在であり、「善に習へば則ち善となり、惡に習へば則ち惡となる」からで、その際の選擇如何によつて善惡が分かれると捉えるからである。それに對する劉宗周の反駁は次の通りである。

曰く、審<sup>まこと</sup>に是の如ければ、又誰れか專習の權を爲す者にして之を慎しむや、と。其の人答ふる能はず。予曰く、學は性に復するに在りて、習を慎しむに在らず、と。或ひと曰く、何の謂ひぞや、と。予乃ち之に告げて曰く、人生れて靜なるは、天の性なり、とは、渾然として至善なる者なり。物に感じて動きて、乃ち習に遷る。善に習へば則ち善となり、惡に習へば則ち惡となり、斯<sup>こゝ</sup>に日々に性に遠ざかる。惡に習ふ者の性に非ざるを論ずる無く、即<sup>た</sup>ひ善に習ふ者も、亦た豈に性善の善ならんや。故に曰く、性相近し、習へば相遠し、と。蓋し人に性權を尊ぶを教ふるなり、と。(曰、審如是、又誰爲專習之權者而慎之。其人不能答。豫曰、學在復性、不在慎習。或曰、何謂也。豫乃告之曰、人生而靜、天之性也。渾然至善者也。感於物而動、乃遷於習焉。習於善則善、習於

陳確における「慎習」説の成立(原)

惡則惡、斯日遠於性矣。無論習於惡者非性、即習於善者、亦豈性善之善乎。故曰、性相近、習相遠。蓋教人尊性權也。)(同上)

もし人が終始「習」に規定される一方の存在であるならば、では習の善惡を選擇する主體は一體誰なのか。劉宗周はここにおいて「習を慎しむ」よりも、むしろ「性に復する」ことが肝要だと論じる。劉氏は『禮記』樂記篇の「人生れて靜なるは、天の性なり。物に感じて動くは、性の欲なり(人生而靜、天之性也。感於物而動、性之欲也)」を下敷きに、性を形而下的な善惡を超出した「至善」なるもの、習を形而下のレベルに墮し、「日々に性に遠ざかる」ものとして畫然と區別する。つまり習の次元でいくら善を實現しよう、はたまた惡を實現しよう、それは所詮本性の善と連續性を有さず、むしろ至善から遠ざかるものである。この故に、形而上から分離獨立したかたちでの形而下的修養を認めぬ劉氏にとり、習のみを工夫の場として提示する對論者の見解は到底首肯することのできぬものである。それでは劉氏の所謂「性に復する」學とはいかなる内實を持つのか。

然らば則ち學びて以て性を復するや、之を如何せん、と。曰く、性は復るを假らざるなり。性に復るとは、其の權を復するのみ。請ふ即ち習を以て證せん。善に習へば則ち善

となるは、未だ其の善爲るを知らざる者有らず。惡に習へば則ち惡となるは、未だ其の惡爲るを知らざる者有らず。此の善を知り惡を知る者は誰ぞや。此れ性權なり。故に易に曰く、復以て自ら知る、と。(然則學以復性也、如之何。曰、性不假復也。復性者、復其權而已矣。請即以習證。習於善則善、未有不知其爲善者。習於惡則惡、未有不知其爲惡者。此知善而知惡者誰乎。此性權也。故易曰、復以自知。)(同上)

たとい「習を慎しむ」修養を採るとしても、「善に習へば則ち善となる」「惡に習へば則ち惡となる」という以上、必ずその善なり惡なりを判斷する主體が存在するはずである。その主體の確立、つまり獨體の確立こそが先決事項であつて、それこそが復性である。では、性の「權」が回復され、改めて善惡を判定する主宰者としての位置づけを與えられた獨體は、いかなる舉動を取ることとなるのか。

既<sup>す</sup>以に其の善爲るを知れば、且に善を爲さざるを得んや。既以に其の惡爲るを知れば、且に惡を去らざるを得んや。其の善爲るを知りて之を爲せば、之を爲すや必ず盡くし、則ち亦た善の習ふべき無し。善の習ふべき無ければ、之を吾が性の初めの、本善の習ふべき無きに反すなり。其の惡爲るを知りて之を去れば、之を去るや必ず盡くし、則ち

亦た惡の習ふべき無し。惡の習ふべき無ければ、之を吾が性の初めの、本より惡の習ふべき無きに反すなり。此を之れ渾然として至善にして、依然として人生の初なりと謂ひて、而して復性の能事畢はる、と。(既以知其爲善矣、且得不爲善乎。既以知其爲惡矣、且得不去惡乎。知其爲善而爲之、爲之也必盡、則亦無善可習矣。無善可習、反之吾性之初本無善可習也。知其爲惡而去之、去之也必盡、則亦無惡可習矣。無惡可習、反之吾性之初本無惡可習也。此之謂渾然至善、依然人生之初、而復性之能事畢矣。)(同上)

善惡の判定者としての權能を回復した獨體は、いったん善惡を識別すると、必然的に爲善や去惡といった運動を展開し、その活動は形而下の次元に波及していくのである。この故に、結果として習のような形而下の修養は不用に歸す。以上のごとく經驗世界が完全に獨體の意向を反映し、それによ來する「至善」が具體的行爲として實現されることによつて初めて「復性」は完成を見るのである。

以上、「習說」の要旨を簡潔にまとめる。

「天の性」(獨體)が日常世界を超越した位相にあるに反して、習は形而下の世界のなかで後天的に形作られるものであり、そのなかで形成された善は「天の性」とは何の連關もな



いものである。つまり、習は惡の形成因となりえたとしても「至善」の形成因となることができない。「天の性」に根ざす「至善」の發現には獨體（主宰）の確立が不可闕である。獨體が確立すると、それは自ずと善惡を辯別し、自律的に善を爲し惡を去るといった活動を展開していくこととなり、「至善」が實現される。そこで後天的な習に着目する「愼習」のような修養は無用に歸すのである。

ここで注意すべきなのは、劉宗周は一概に形而下的修養を不用であると否定しているのではなく、それはあくまでも愼獨を前提とし根據として推進さるべきことを主張する點である。劉宗周における形而下的修養は、愼獨とセットになり、それと密接に關連せられた「改過」であつてこそ眞の修養たり得るのであり、形而下の習に特化する「愼習」は「至善」を實現し得ないとして峻拒されるのである。

#### 四、陳確の愼獨に對する視線

劉宗周の修養論は上記のような全體構造を持つが、それではその方向性は三大弟子の一人である陳確においてどのような繼承されているのかを検討する。まず改過説については、冒頭にも述べたように陳氏は『人譜』を聖典視しており、

陳確における「愼習」説の成立（原）

その口跡を見る限り、基本線は繼承していると考えられる。陳氏は「過ちを知り過ちを改むるは、便ち是れ聖學なり。…但だ吾が輩學力未だ深からざれば、或ひは氣質に宥し、或ひは習俗に牽かれ、日用動靜、何れの處か過ちに非ざる、何れの時か過ち無き。苟くも細心に體察せざれば、亦た何に由りて之を知らん。」（『集』卷三「與祝鳳師書」等）と改過を人に促すのはもちろんのこと、「聖人の學に小心し、細かに搜剔を加え、須く過ち有るより過ち無きを得、轉じて過ち無きより過ち有るを求め、至善に至らずんば止まず。」（『集』別集卷二「譬言二」「近言集」）というように、過ちのない地平、すなわち無自覺の領域に潛む過ちを掘り起こしていくという方向性も受け継いでおり、この點から言えば劉宗周の修養論の忠實な繼承者である。それでは劉氏の修養論のもう一方の軸をなしている愼獨説の繼承如何はどうか。

結論から言えば、陳確には形而上的修養に當たる愼獨説は、これを繼承した痕跡が見られないのである。もともと、陳確は愼獨や獨體などの語を一概に拒絶するものではない。例えば「弟謂へらく、中庸の學問は一素字より精なるは莫し。此れ他書の未だ及ばざる所の者なり。堯舜の揖讓、湯武の征誅、周公の禮を制し樂を作る、孔子の筆削、皆な是れ素位の學な

り。：所謂慎獨とは此に慎しむなり、所謂致良知とは此に致すなり。素位を知り得て徹するが是れ明善なり。素位を行ひ得て徹するが是れ誠身なり。精微細密、孰れか此に過ぎんや。」「〔集〕別集卷五『啓言四』(與劉伯繩書)という。が、これは「慎む」ということが他ならぬ現在の立ち位置(素位)において爲されねばならぬことを言うに過ぎない。このように陳氏における慎獨の用法は劉氏ほどの觀念性を有せず、より素朴かつ具體的な意味で用いられる。續いて、同門の吳蕃昌に宛てた書簡にみえる獨體の言及のなされ方から、更に陳確のかかる語彙に對する姿勢を検討する。

吾が兄外馳の學を鄙し<sup>い</sup>み、深く獨體を求むるは、最も是れ山陰先生の第一要義なるも、而れども力行の工夫は自ら闕くべからず。譬へば操觚家一味に體理を研窮し、輕さしくは筆を下さざるは、終に是れ眼高けれども、手生にして、能く穀に入ること鮮し。力行の功は過ちを改むるより先なるは莫し。吾人日用過失最も多く、聖人と自<sup>い</sup>も且つ免かるる能はず。何ぞ但だに後學のみならんや。細心に體察すれば、當に自ら之を知るべし。之を知れば即ち改め、改めて已まざれば功夫純熟し、漸く力を費やさず。聖賢の學問は端<sup>また</sup>に此れを越へず。若し明かに是れ過ちなるを知れ

ども即ち改めず、此れ特だに外に在る者なるのみなれば亟亟するを須<sup>もと</sup>めず、吾當に之を獨體に求むべし、と曰はば、此れ自ら欺き人を欺くにて、不可の大なる者なり。過ちを知るの心は、即ち是れ獨體なり。知りて改めざれば便ち有體無用と爲りて、眞の體に非ず。又た此の外に於いて獨體を求むるは、何ぞ翅<sup>はね</sup>に千里なるのみならんや。(吾兄鄒外馳【本作節】之學、深求獨體、最是山陰先生第一要義、而力行工夫自不可闕。譬操觚家一味研窮體理、不輕下筆、終是眼高手生、鮮能入穀。力行之功、莫先改過。吾人日用、過失最多、自聖人且不能免、何但後學。細心體察、當自知之。知之即改、改而不已、功夫純熟、漸不費力。聖賢學問、端不越此。若明知是過而不即改、曰此特在外者、不須亟亟、吾當求之獨體、此自欺欺人、不可之大者也。知過之心、即是獨體。知而不改、便爲有體無用、非眞體矣。又於此外求獨體、何翅千里。)(〔集〕卷一「與吳仲木書」)

該書簡では一應「獨體を求むる」ことをば「山陰先生(すなわち劉宗周)の第一要義」と認めつつも、吳氏の視點を極力そこから改過の方に移行させようと腐心するさまが窺える。「過ちを知るの心は、即ち是れ獨體なり」との言は、この限りにおいて、善惡の判定を獨體に一任する劉宗周と一致するように見えるが、これは獨體の確立を説く意圖からではなく、

むしろ獨體の探究に盡力する吳氏を改過へと誘導する方便として發せられているのである。陳確にとり獨體は日常からいささか浮き上がった概念であり、爲學者をして現實の修養からの逃避を招きかねないものであった。かかる懸念は恐らく良知に對しても懷かれており、だからこそ例え、

致良知の説は今日に至れば已に方物すべからず、絶へて陽明の本旨に非ず。董蘿石曰く、所謂良知は只だ是れ能く過ちを知る。所謂致良知とは只だ是れ能く過ちを改むるなり、と。此れ陽明の旨なり。（致良知之說、至今日已不可方物、絶非陽明本旨。董蘿石曰所謂良知、只是能知過。所謂致良知、只是能改過。此陽明之旨也。）（『集』別集卷一六「大學辯三」「答張考夫書」第三書簡）

と述べ、あるいは、

陽明先生 如何ともすべき無く、故に専ら良知の二字のみを言ふ、即ち孟子の苦心なり。乃ち言 未だ口を脱せざるに、學者又た争ひて良知を竊みて以て去る、奈何せんや。…蘿石亦た、所謂良知とは、只だ是れ能く過ちを知るなり。所謂致良知とは、只だ是れ能く過ちを改むるなり、と言ふ。吾が友祝子、嘗て同人に向かひて遷善改過の學を言ふも、當時致知を先にするを以て言を爲す者有り。嗟乎、

陳確における「慎習」説の成立（原）

遷と改とを舍きて、又た何の知をか之れ致さんや。（陽明先生無可如何、故專言良知二字、即孟子之苦心。乃言未脱口、而學者又爭竊良知以去、奈何哉。…蘿石亦言所謂良知、只是能知過。所謂致良知、只是能改過。吾友祝子嘗向同人言遷善改過之學、而當時有以先致知爲言者。嗟乎。舍遷與改、而又何知之致乎。）（『集』卷一四「龍山告先師友文」）

と言うように、董溪（號は蘿石、一四五七—一五三三）の語を援用しつつ繰り返し良知を形而下の修養たる改過に結びつける。これもやはりそれが日用實踐の場から遊離してゆくことを防止する意圖に出づるものである。

以上のように、陳確は改過の修養に關して言えば、無自覺の過ちの剔抉という師説の基調を繼承するのではあるが、劉氏の説いたような意味での、形而上的修養としての慎獨説を説こうとはしない。それはなぜか。その背景には陳確流の人性論や本體論の問題が横たわっている。

『習説』において、劉宗周は『禮記』樂記篇の「人生れて靜なるは、天の性なり。物に感じて動くは、性の欲なり」に基づき、形而上と形而下との兩次元を截然と區別することにより、「天の性」すなわち獨體の至高性と純粹性を確保したのであったが、『禮記』該語の扱いにすでに師弟間の差異が顯著に

表れている。

陳確は次のように述べる。

樂記の、人生れて靜なるは、天の性なりの二語は、本是れ禪宗にして、其の書大半 荀子に本づけば、曾ち何ぞ惡るに足らん。意はざりき遂に性學の淵源と爲り、後の性の體を言ふ者必ず之に本づくこと。此れ大怪異事なり。正に弟の亟やかに辯ぜん<sup>まゐ</sup>と欲する所の者なり。(樂記人生而靜、天之性也二語、本是禪宗、其書大半本荀子、曾何足惡。不意遂爲性學淵源、後之言性體者必本之、此大怪異事。正弟所欲亟辯者。)

〔集〕別集卷五「贅言四」〔與劉伯繩書〕

ここに言われるように、陳確は『禮記』該語そのものを禪宗であるとして一切認めず、該語に依據して「性の體」を説くことを「大怪異事」として拒絶する。さらに「人生れて靜」(天の性)の探究に腐心することを、未だ親の胎内に宿つていたころの己を追想することに譬え、「終日受胎の時、若何して氣を受け、若何して形を受くるやを呆想するも、此の如き癡況は母腹を剖きて之を觀ると雖も、恐らくは見て明白ならず。見得て明白なりと雖も、要は人子的身上に於いて何の益かあらん」(『集』別集 卷五「贅言四」〔答朱康流書〕)と云うのである。形而下的世界の奥一層に、その指導原理や根據として

の形而上の世界を想定するという枠組みそのものを無効とし、形而下に一本化せんとするのである。陳確にどれほどの自覺があつたか不明であるが、如上の思考様式は、劉宗周はおろか傳統的な宋明理學の様々な議論領域に對して眞つ向からたてつくことを意味する。本然の性と氣質の性の區別を認めないこと、本體の語を佛教に出づる語と決めつけ、警戒感をあらわにし、本體は飽くまでひたむきな工夫のうちにこそ存すると主張すること、これら陳確思想を代表する學説はかかる思考様式から導出されたものである。

もつとも、かかる傾向は、すでに師の劉宗周にも顯著に看取される。例えば本體と工夫に關して言えば「學者は只だ工夫の説くべき有り、其の本體の處は直に是れ一語を著け得ず。纔かに一語を著くれば、便ち是れ工夫邊の事なり。然れども工夫を言へば、本體其の中に在り。大抵學者肯へて工夫を用ゐる處は、即ち是れ本體流露の處なり。其の善く工夫を用ゐる處は、即ち是れ本體正當の處なり。若し工夫の外に別に本體の以て兩つながら相湊泊すべき有らば、則ち亦た外物にして道に非ず。」(『全集』第三冊「答履思」第二書簡)と發言する。とは言い條、實はそれとても本體の事前把握が豫め前提されるのである。この故に、別の箇所で「先生曰く、本體を識ら

ざれば、果たして如何ぞ工夫を下さんや。但だ既に本體を識らば、即ち本體を認定して工夫を用ゐるのみ。」（全集）第二冊『會錄』と斷りを入れるのである。劉宗周においては一元論へのベクトルを顯著に有しながらも、なおも形而上の至尊性を確保した上で、形而下との緊密な連關を強調する。しかし陳確はかかる意味での形而上すら認めず、劉氏以上のラディカルな一元化を目指すのである。彼が形而上の學としての慎獨を説かず、獨體に關しても慎重にその超越的性格を排除せんとするのもかかる背景があるのである。

以上述べてきたように、陳確は劉氏の改過説のアウトラインは繼承するかのように、形而上的世界を自己の思索からオミットするために、劉氏においては改過を支える役割を果たしてきた獨體を設定しないのである。

## 五、善の自覺的な開發へ

第三節で述べたように、獨體は劉宗周においては「天の性」であり、至善發現の來源をなすものであった。つまり、善は獨體に基づくことよつて初めて「至善」たり得るのであり、さもなければ「人偽」に墮すものであった。このため、惡を去る改過の工夫は力説される一方で、善を爲す工夫は説かれ

陳確における「慎習」説の成立（原）

ることがなく、善の實現は獨體の自律的運動に委ねられるのである。すなわち善は直接には工夫の對象とならないのである。

しかしながら門弟陳確はかかる獨體を認めない。これは必然的に善についての考え方に關して、師弟間に質的差異をもたらすものである。かかる差異は「習」に關する捉え方に濃厚に反映される。陳確はあろうことか、劉氏があれだけ反駁を加えた習の修養法を提唱するに至るのである。

善惡の分は、習然らしむるなり。性に於いて何か有らんや。故に氣の清氣の濁を論ずる無く、善に習へば則ち善となり、惡に習へば則ち惡となる。故に習は慎しまざるべからざるなり。習へば相遠しの一語、子は只だ人に習を慎しむことを欲す。習を慎しめば則ち以て性を復すべし。斯れ立言の旨なり。（善惡之分、習使然也。於性何有哉。故無論氣清氣濁、習于善則善、習于惡則惡矣。故習不可不慎也。習相遠一語、子只欲人慎習。慎習則可以復性矣。斯立言之旨也。）（全集）別集卷四『誓言三』『氣稟清濁説』

善惡の實現は性と何ら關係のあるものではなく、一にかつて習にある、というのである。つまり、「善に習へば則ち善となり、惡に習へば則ち惡となる」のであり、だからこそ

習の選擇を慎むべし、という。ここにいたつて、善は惡と對義語としての善、つまり相對的善の水平に引きずり下ろされてしまった。「天の性」が否定されることにより、善は「至善」たる地位を喪失し、爲學者に對しては善惡雜揉する形而下の日常において、善惡を慎重にえり分けて善を選擇し、それを自覺的に開發していく「慎習」が要請されるに至つたのである。

吳蕃昌（字は仲木）は劉氏門下においてともに教えを受けた同門であり、先に擧げた陳確の書簡からも窺えるように、獨體の確立を目指し、『人譜』に基づいた切至なる自己檢證の修養に取り組んだ人物であつた。その吳蕃昌との、善の實現をめぐるやり取りが陳確『贅言』に記録されている。そのなかで吳氏は、

仲木曰く、學者 過ちの端 極めて多し。但だに過ちのはれ過ちなるのみならず、即ひ善なるも亦た是れ過ちなり。某時に某善を爲すが如き、即ち霑霑として自ら喜ぶの心有り、忘れざるの心有り、人に知らるることを求めんと欲するの心有り、此れ等の過ちの端、又た之に隨ひて至る、と。（仲木曰、學者過端極多。不但過是過、即善亦是過也。如某時爲某善、即有霑霑自喜之心、有不忘之心、有欲求人知之心、此等過端、

又隨之而至矣。）（『集』別集卷二『贅言一』「近言集」）

と言う。これは「善を爲す」意識に對する警戒感の表明である。過ちは、「過ち」として認定される事態そのものよりも、むしろある善行をなしてそれに自足し、あまつさえ他者に誇るといふような精神的態度の方が、往々にして過ちであるとの自覺無しになされるため、より惡質なのである。かかる危険性が伏在することを見越して、劉氏門下においては爲善よりも改過を重んじ、善の實現は「天の性」に一任される。したがつて吳氏のこの言は劉氏の改過説の基本的發想を繼承するものと言える。

これに對し、陳確は次のように應答する。

確曰く、善きかな、吳子の學を好むや。志を篤くして道を求むる者に非ざるよりは、烏んぞ能く體驗して此に及ばんや。然れども故もとよりり害無ければ、但だ善に進みて已まざれば、此の病自ら除かれん。書を學ぶ者の如き、初學の時輒ち某豎某畫好きを誇示し、又た學び、又た某字某字好きを誇示するは、此れ豈くは病に非ざらん、却て亦た是れ生意なり。此の興會有りて、方めて去きて學ぶを肯んじ、之を學びて已まず、字の好き者已に指すに勝へざれば、但だ某字某字尙ほ未だ善を盡くさざるを覺へ得んのみ。未だ善

ならずと覺へ得て、方めて與に書を言ふべし。道を學ぶ者も亦た然り。善に進みて已まざれば、則ち喜び、喜びに勝へず、必ず且つ欲然として、反て不足の心を生ず。(確曰、善哉、吳子之好學也。自非篤志求道者、烏能體驗及此乎。然故無害、但進善不已、此病自除。如學者初學時輒誇示某豎某畫好、又學、又誇示某字某字好、此豈非病、却亦是生意也。有此與會、方肯去學、學之不已、而字之好者已不勝指、但覺得某字某字尙未盡善而已。覺得未善、方可與言書矣。學道者亦然、進善不已、則喜不勝喜、必且欲然、反生不足之心。)(同上)

陳確は吳氏の問題意識を一應認めた上で、書を學ぶことに譬えつつ、善に進むことの喜びと誇りを「生意」として肯定的に評價し、逆にますます意識的に善の仲長に邁進すべきことを説く。過ちは善のなかにこそ集くい、それを隠れ蓑として成長すると考える劉宗周は、決してこのように善を直接的に工夫の對象とはしないのである。ここにおいて師弟間の差異は決定的なものとなる。

それでは、陳確は門人としていつたい劉宗周の何を繼承したのか。結論的に言うならば、それは不善の累積性や堆積性の視點である。第一節で述べたように、劉宗周は過ちを孤立したものと捉えず、一連の累積の位相のもとに把握しようと

する。一つの過ちは、それまでに自覺的、無自覺的に犯してきた幾重もの過ちの結果としてもたらされる、との考え方である。「改過」はそれら一つ一つの過ちを自覺化し、監視・警戒していくプロセスとなる。こうした過ちの存在様態の認識は、反復による習慣化を意味する「習」の概念に限りなく接近するものであらう。つまり、陳確の「慎習説」においても、不善はそれまでの累積と反復によつてもたらされるのである、同時に後來になされると豫期される不善をもたす原因ともなっていく。過去になされた不善が、さらなる不善を引き起こす原因となっていくという論理は、劉宗周と陳確と軌を一にするものである。

### 結語

以下、本稿において明らかにしたこととを簡潔にまとめる。劉宗周は明代後期に巻き起こった「改過ムーブメント」に棹さしつつ改過を提唱し、『人譜』を公刊してその實踐を世人にも要請した。ただ、劉氏の改過説は慎獨と呼ばれる修養法を前提として組み立てられる。慎獨とは、要するに劉宗周にあつては基本的主體性、即ち本體を覺醒せしめる修養を指すものである。劉宗周にあつては、改過は單獨で行われるべき

ではなく、獨體と緊密に結びついたかたちで推進されるべきことが繰り返し說かれる。そうすることにより初めて泥を以て泥を洗うが如き無意味な修養を免れるとする。劉宗周の説明によると獨體とは「天の性」と同義であり、個に内在する超越者である。これは形而下的修養たる改過を形而上の獨體と接續することにより、その保證を圖つたものといえよう。

それに對して陳確も改過說を唱える。が、同じ改過說でも、劉宗周が慎獨を前提するのに對して陳確は劉宗周式の慎獨を前提としない。それどころか、形而上の本體を否定し、ひたすらにいわば形而下的改過說に集中していく。これは「天の性」によつて實現される「至善」を否定し、それとの繋がりや斷絶することに等しい。これにより善の内實が劉宗周と陳確との間で轉換を見るのである。劉宗周にとつて善とは天命の性によつて裏打ちされた純粹なる至善であり、主宰や主體である獨體によつてもたらされるとされていたが、陳確においてかかる「至善」はもはやその存在を許されず、日常生活における個々の善、いわば形而下的善、つまり惡の對義語としての相對的善として捉え直されることとなつた。兩者の差異が明確に現れるのが「習」に關する思考である。劉宗周の見解はその「習說」より窺える。劉氏は「慎習」は二義的な

ものであり、大切なのは「天の性」（獨體）を慎む慎獨で、至善の發揮はそれによつてこそなされるとする。しかし陳確はもはやそのような思考を取り得ない。形而上と絶縁した陳確は、人は後天的に形成される「習」によつて規定される存在であり、「善に習へば善となり、惡に習へば惡となる」という。陳確には「至善」という概念は認められていないので、善は自ずから惡の對義語としての善の意味にしかなり得ず、従つて、善惡難辨する日常生活において、そのなかで善を選ぶか惡を選ぶかという個々の選擇に注意する（慎習）ことが問題意識として浮上するのである。

ただ、陳確は劉宗周の改過の方法論はこれをよく繼承していると言える。そもそも劉宗周において、過ちとは孤立した存在ではなく、一つの過ちは過去に犯した多くの過ちが誘因となつて出現したものと考え、このように一連の因果關係として捉えていく。これは不善の原因を「習」（繰り返し）とする發想と軌を一にするものである。不善の出現は過去に反復してきた惡しき習の結果であるという構造は、過ちの原因が過去に犯された過ちの累積にあるとする構造とはほぼ一致する。このように、不善や過ちの存在形式と、その除去の方法論とは兩者一致するのだが、善や至善の實現において差異が



あるのであり、その背景には「天の性」を認めるか否かという問題が横たわっているのである。

黄宗羲の「陳乾初先生墓誌銘」は黄氏自身の思想變遷を反映して、四度にわたる改稿を経たことで有名であるが、その最終稿に「近ごろ陳乾初の著す所を讀むに、先師の學に於いて十に之が二三を得<sup>(16)</sup>」とある。つまり、陳確は師説を二、三割程度しか繼承できなかったというのである。繼承の度合いの多寡は別として、本稿でも主としてその修養論の角度から検討した通り、兩者の間には大きな斷絶があり、陳確が師説を繼承することが少なかつたという點は認めなければならぬ。

## 注

- (1) 黃淳耀『黃忠節公甲申日記』二四頁、沈雲龍選錄『明清史料彙編』第八集・第四冊、文海出版社、一九七三、所收。
- (2) 劉宗周のテキストは『劉宗周全集』（浙江古籍出版社、二〇〇七）を底本とする。以下『全集』と稱する。
- (3) 明代後期から清代初期にかけて士人間に看取される「罪惡感」「幽暗意識」「懺悔思想」については、王汎森『明末清初の一種道德嚴格主義』（『晚明清初思想十論』復旦大學出版社、二〇〇四）、同『清初士人的悔罪心態與消極行爲——不入城、

陳確における「慎習」説の成立（原）

不赴講會、不結社」（同上）、張灝『幽暗意識與民主傳統』（新星出版社、二〇〇六）三七、四〇頁、廖肇亨『晚明文人の懺悔思想の再検討——袁中道の「心律」を中心として——』（『日本中國學會報』第六十一集、二〇〇九）など参照。こうしたネガティブな感情の席巻は、修養法としての改過の盛行と表裏の關係にあると考えられる。

- (4) その成果の一部は拙稿『劉宗周における「改過」の實踐』（『早稻田大學大學院文學研究科紀要』第六十輯第一分冊、二〇一五）として發表した。
- (5) 陳確のテキストは『陳確集』（中華書局、二〇〇九）を底本として用いる。以下、『集』と略稱。
- (6) 荒木見悟『陳確の大學偽書説をめぐって』（『中國思想史の諸相』中國書店、一九八九）二六四頁。
- (7) 劉宗周と陳確との繼承關係については鄧立光『陳乾初研究』（文津出版社、一九九二）第七章「陳確與劉宗周」が項目を分けて論じるが、論點の羅列に終わる嫌いがあり、全體の思想構造を踏まえた分析がなされているとは言いがたい。邦文では馬淵昌也『劉宗周から陳確へ——宋明理學から清代儒教への轉換の一樣相』（『日本中國學會報』第五十三集、二〇〇一）は初めて兩者の本質的差異と共通項を論じたものであり、大いに裨益を受けた。ただ劉宗周と陳確との修養論上の繼承關係について、とりわけ改過から慎習への流れについてはトレースされておらず、本稿はその不足を補うことをも庶幾するも

のである。

- (8) 本節改過に關する記述は注(4) 前掲拙稿と重複するところがある。

- (9) 劉宗周の功過格に對するスタンス、及び『人語』が功過格に對抗するものとして著されたことについては、黃敏浩『劉宗周及其慎獨哲學』(台灣學生書局、二〇〇二)一七六頁～一八四頁參照。

- (10) 劉灼『戢山劉子年譜』(『全集』第六冊所收)「天啓五年乙丑、先生四十八歲」條參照。

- (11) 黃敏浩氏は注(9) 前掲書二三頁において「自宗周慎獨之說出、其哲學規模已大體具備、誠意說的出現、只是把原有的系統落實到誠意乃至《大學》而已。」と指摘する。

- (12) 董澐『從吾道人語錄』「求心錄」第一一則(錢明整理『徐愛錢德洪 董澐集』鳳凰出版社、二〇〇七)。なお『從吾道人語錄』は、水野實・三澤三知夫兩氏により譯注が公にされている。『論叢 アジアの文化と思想』アジアの文化と思想の會、一五號(二〇〇六)～一七號(二〇〇八)、一九號(二〇一〇)參照。

- (13) 『集』別集卷五『啓言四』「與劉伯繩」「而宋儒分本體氣質以言性、何得不支離決裂乎。性卽是本體、又欲於性中覓本體那得不禪。其曰氣質之性者、是爲荀告下註脚也。日本體之性者、是爲老佛衣鉢也。兩者皆從何處撈摸、不知家庭日用、處處有盡心功夫、卽處處是盡性功夫、吾輩只是當面錯過耳。」

- (14) 『集』別集卷五『啓言四』「與劉伯繩」「來教以弟引孟子存心

求放心等語爲道性善本旨、而不言性善之體、此亦蔽於習而不思之故也。性卽是體、善卽是性體。旣云道性善、又云不言性善之體、豈非騎驢覓驢乎。本體二字、不見經傳、此宋儒從佛氏脫胎來者。兄謂商書維、皇降衷、中庸天命之性、皆指本體言之、誣之甚也。蓋工夫卽本體也。无工夫亦无本體矣。」「同「學者惟時時存察此心、卽是時時是本體用事、工夫始有著落。今不思切實反求、而欲懸空想箇人生而靜之時、所謂天命而性之體段、愈求而愈遠失。正尊教所謂卽得之、亦只在名理衡量、於坐下毫無裨益者也。」

- (15) 錢穆によると黃宗羲は「陳乾初先生墓誌銘」を三度改稿したが、その文言の異同から、黃氏の思想が漸次陳確寄りに變遷していったことが窺えると論じる。『中國近三百年學術史』(『錢穆先生全集』九州出版社、二〇一一)四六頁。鄧立光注(6) 前掲書も改稿の回数をも「四次」に改めつつもそれを承ける。それに對し劉述先は眞つ向から反駁し、むしろ稿を改めることに兩者の差異は廣がったとする。『黃宗羲心學的定位』(浙江古籍出版社、二〇〇六)一一二頁。

- (16) 『黃梨洲文集』(中華書局、二〇〇九)一七三頁。

(キーワード) 陳確、劉宗周、改過、慎習、慎獨